

Martin Ebner

Überwindung eines »tödlichen« Lebens

Paradoxien zu Leben und Tod in den Jesusüberlieferungen

Es ist ein Traum der Menschheitsgeschichte, den Schlingen des Todes zu entkommen. Entweder durch *endlose* Verlängerung des *irdischen* Lebens; paradigmatisch dafür ist die Suche des Gilgamesch nach dem Lebenskraut. Oder in der Hoffnung auf ein *ewiges* Leben *nach* dem Tod; paradigmatisch dafür sind die Paradiesvorstellungen in den Mythen der Völker¹. Im vorliegenden Band interessiert eine gegenüber diesen beiden Grundtypen dritte Perspektive: die neue Bewertung der Lebensspanne *vor* dem unabänderlichen biologischen Tod. Diese Perspektive geht von der Erfahrung aus, dass man bei lebendigem Leib ein »toter Mann« sein kann, umgekehrt aber auch mitten im Leben diesem Todverfallensein entkommen, sozusagen »auferstehen« – eben lebendig werden kann. In der Jesusüberlieferung finden sich verschiedene Sprüche, die eine solche Neubewertung des Todes im Leben bzw. des Lebens vor dem Tod vornehmen. Sprachlich bedienen sie sich der Redefigur der Paradoxie², etwa: »Wer sein Leben retten will, wird es verlieren, wer aber sein Leben um meinet- und des Evangeliums willen verliert, wird es retten« (Mk 8,35).

Als »Kurzformeln des Glaubens« sind paradoxe Formulierungen in der stoischen Philosophie fest verankert. Die bekanntesten von ihnen lauten: Der Weise ist König. Jeder (moralisch) Schlechte ist ein

1 Für beide Grundtypen gibt es differenzierte Variationen. Einerseits ist die Konzeption der Unsterblichkeit der Seele zu nennen: Die Seele als Identitätskontinuum ermöglicht es, immer von neuem in ein irdisches Leben einzutreten; andererseits das Konzept der Entrückung: Noch vor Eintritt des biologischen Todes wird ein Mensch an einen paradiesischen Ort gebracht, wo er unter unvergleichbar besseren Umständen sein irdisches Leben endlos weiterführen kann. Gemäß der apokalyptischen Konzeption ermöglicht ein zweiter Schöpfungsakt den Neubeginn irdischen Lebens unter neuen Machtverhältnissen. Die Vorstellung, einen bereits gestorbenen Menschen aus dem »Reich des Todes« herauszuführen, gibt die Möglichkeit einer befristeten Verlängerung irdischen Lebens; vgl. Orpheus/Euridike; Demeter/Penelope; Jesus/Mädchen (Mk 5,21–23.35–43); Jesus/Jüngling (Lk 7,11–17); Lazarus/reicher Prasser (Lk 16,19–31); Jesus/Lazarus (Joh 11,1–44).

2 Vgl. H. Dörrie, Art. Paradoxa, KP IV (1972), 500f.

Sklave. Nur der Tugendhafte ist frei. Dem Weisen gehört alles³. Diese auf den ersten Blick im wahrsten Sinne des Wortes »widersinnig« erscheinenden Aussagen stellen die gesellschaftlich etablierten Wertmaßstäbe auf den Kopf. Verständlich sind sie nur für »Eingeweihte« in das stoische Denksystem. Cicero hat sich deshalb der Mühe unterzogen, in einem kleinen Traktat (*Paradoxa Stoicorum*) diese kryptischen Formeln, »die die Stoiker allenfalls in der Abgeschlossenheit ihrer Schulen glaubhaft vertreten können«, für den Nicht-Eingeweihten »in allgemeinverständliche Sätze zu fassen« (3). In der Widmungsadresse an seinen Freund Brutus schreibt er:

Weil diese Aussagen Verwunderung hervorrufen und im Widerspruch zur allgemeinen Meinung stehen (die Stoiker selbst bezeichnen sie sogar als »Paradoxa«), entschloß ich mich zu erproben, ob sie ans Licht, das heißt an die Öffentlichkeit, gebracht und so formuliert werden könnten, daß sie Anerkennung fänden, oder ob die gelehrte und die allgemein verständliche Redeweise zwei verschiedene Dinge seien: und ich schrieb deshalb mit noch größerem Vergnügen, weil mir diese Paradoxa, wie die Stoiker sie nennen, ganz besonders sokratisch zu sein und den bei weitem größten Wahrheitsgehalt zu haben scheinen (Parad Stoic 4)⁴.

Allein die Tatsache, dass sich die jesuanischen Sprüche ebenfalls der sprachlichen Form des Paradoxon bedienen, lässt vermuten, dass auch sie gesellschaftlich etablierte Wertmaßstäbe auf den Kopf stellen. Nicht nur Exegeten unserer Tage sind um den dahinter stehenden Wahrheitsgehalt bemüht. Schon im urchristlichen Traditionsstrom werden diese kryptisch klingenden Sprüche, in denen die binären Oppositionen⁵ »Tod« und »Leben« geradezu »wider den Schein« einander zugeordnet werden, neu kontextualisiert. In immer neuen Anläufen und Erfahrungshorizonten wird konkretisiert, wie das gelingen kann: mitten im Leben dem »Tod« zu entkommen bzw. vor dem biologischen Tod das Leben so anzupacken, dass es wirklich »Leben« genannt werden kann.

1 Leben gewinnen: in den Häusern der Gemeinde (Mk 8,35)

Kaum ein anderer Spruch ist in den Evangelien so häufig bezeugt wie das Logion vom Leben gewinnen bzw. verlieren (Mk 8,35 par Mt 16,25 und Lk 9,24; Mt 10,39 par Lk 17,33; Joh 12,25)⁶.

3 SVF I 216–229; III 544–684; Diog. L. VII 121–125; Philo, *Omn Prob Lib* 1f.

4 Übers. R. Nickel.

5 Vgl. H. Gfrereis (Hg.), *Grundbegriffe der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1999, 24; zum Begriff »Paradoxon« ebd., 144.

6 Zur Traditionsgeschichte vgl. M. Ebner, *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß* (Herders Biblische Studien 15),

Er greift einen Topos aus der *cohortatio* des Feldherren auf. So widersinnig es scheinen mag, Feldherren versuchen, ihre Soldaten dadurch zu motivieren, dass sie ihnen vor Augen halten: Größere Chancen, sein Leben zu retten, hat derjenige, der sich mutig in die Schlacht stürzt, als der, der feige die Flucht ergreift. Denn der Fliehende bietet den Feinden ungeschützt den Rücken, während der Kämpfer, der dem Feind mutig entgegen geht, sich mit dem Schild decken und sich gezielt wehren kann. Im Originalton – aus der Ansprache des Perserkönigs Kyros an seine Soldaten, wie sie ihm Xenophon in den Mund gelegt hat:

Da ihr nun siegen wollt, kämpft standhaft. Es ist nämlich töricht, wenn man siegen will, den Feinden die blinden, unbewaffneten und handlosen Teile des Körpers entgegenzuhalten und zu fliehen. Töricht aber ist auch jeder, der zu fliehen versucht, weil er am Leben bleiben will, obwohl er doch genau weiß, dass die Sieger sich retten (σώζονται), während die Fliehenden eher sterben als die Standhaften. Ein Tor ist schließlich auch, wer sich eine Niederlage gefallen lässt, wo er doch (finanziellen) Gewinn erstrebt. Denn wem ist nicht bekannt, dass die Sieger alles, was ihnen gehört, retten (σώζουσι) und dazu noch das, was den Besiegten gehört, bekommen, während die Besiegten sich selbst und alles, was sie haben, verlieren (ἀποβάλλουσιν)? (Xen., *Cyrop III* 3,45)⁷.

Durch den Zusatz, dass der Verlust des Lebens nur dann zu dessen Rettung führen kann, wenn er »meinet- und des Evangeliums willen«⁸ geschieht, wird in Mk 8,35 das spezifische Wertesystem angesprochen, innerhalb dessen der »Wahrheitsgehalt« dieses Spruchs zu eruieren ist. Erste Konkretisierungen sind durch die Einbindung in das Sprüchecluster Mk 8,34–38 gegeben⁹. »Wer

Freiburg i.Br. 1998, 97–128; M. Theobald, *Herrenworte im Johannesevangelium* (Herders Biblische Studien 34), Freiburg i.Br. 2002, 97–129.

7 Weitere Stellen samt Auswertung: J.B. Bauer, »Wer sein Leben retten will ...«. Mk 8,35 Parr., in: *Neutestamentliche Aufsätze* (FS J. Schmid), hg. von J. Blinzler / O. Kuss / F. Mußner, Regensburg 1963, 7–10; P. Pokorný, Lukas 17, 33parr. Die Geschichte Jesu und ein (damals) bekanntes Sprichwort, in: *For the Children, Perfect Instruction* (NHS 54) (FS H.-M. Schenke) hg. von H.-G. Bethge u.a., Leiden 2002, 387–398; zur Gattung und Motivik der Feldherrnrede vgl. L. Brink, *A General's Exhortation to His Troops: Paul's Military Rhetoric in 2 Cor 10:1–11*, bes. III. *The Narrative Elements of a General's Exhortation Speech* (erscheint demnächst in der »Biblischen Zeitschrift«). Erhalten geblieben ist das Feldherrnmotiv als tragende Metapher im Kirchenlied: »Mir nach, spricht Christus, unser Held ...«

8 So außer Lk 17,33 in allen anderen Versionen.

9 Dieses Vorgehen, den Sinn unseres paradoxen Spruches zu erheben, folgt der Methode der »Transfiguration« von paradoxen Sinnsprüchen, wie sie von R.M. Fowler, *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Harrisburg (PA) 2001, 184–194 programmatisch etabliert und von N.F. Santos, *Slave of All. The Paradox of Authority and Servanthood in the Gospel of Mark* (JSNT.S 237), London 2003; ders., *Jesus Paradoxical Teaching*

nämlich sein Leben retten will, wird es verlieren. Wer aber sein Leben meinet- und um des Evangeliums willen verlieren wird, wird es retten« (Mk 8,35) fungiert als Begründung für den vorausgehenden Nachfolgespruch Mk 8,34: »Wenn einer hinter mir gehen will, soll er sich selbst verleugnen und soll sein Kreuz tragen – und soll mir nachfolgen!«

Selbstverleugnung und Kreuztragen, in der Normalperspektive als Lebensminderung zu werten, werden durch die angeschlossene Feldherrnregel Mk 8,35 einer paradoxen Bewertung unterzogen: Wer zu diesem Einsatz bereit ist, der wird – wider allen Schein – das Leben gewinnen. Umgekehrt: Wer zu dieser »Selbstaufgabe« nicht bereit ist, wird – wider allen Schein – sein Leben und sich selbst verlieren. Die weitere Lektüre der Jüngerbelehrungen im Mittelteil des Evangeliums »auf dem Weg«, insbesondere die analog zum Nachfolgespruch Mk 8,34 formulierten Sentenzen, geben schnell Aufschluss darüber, was mit »Selbstaufgabe«, also Selbstverleugnung und Kreuztragen in der Nachfolge Jesu konkret gemeint ist.

Nachfolge Jesu vollzieht sich im Markusevangelium – darüber gibt der Mittelteil mit seinen Jüngerunterweisungen »auf dem Weg« beredete Auskunft – im bewussten Statusverzicht: »Wenn einer Erster sein will, soll er aller Letzter und aller Diakon sein!« (Mk 9,35). »Wer groß werden will unter euch, soll euer Diakon sein!« (Mk 10,43). Der Tod Jesu selbst wird in Mk 10,45 als ein solcher Diakonendienst verstanden. Den durch seine Lebenshingabe erwirtschafteten Lösepreis (λύτρον) setzt Jesus nicht wie beim Sklavenfreikauf üblich zu seinen eigenen Gunsten, sondern zum Vorteil »für viele« ein¹⁰.

Der Lebensgewinn, den die Feldherrnregel für den Statusverzicht in jesuanischer Nachfolge verspricht, wird im Markusevangelium sowohl in eschatologischer Perspektive (Mk 8,38) als auch im Blick »auf diese Zeit« (Mk 8,36f sowie 10,29f) konkretisiert. Beginnen wir mit der Eschatologie: Wer nicht bereit ist, die Jesusmaßstäbe zu übernehmen, wer seinen Status nicht aufgeben und auf den ersten Platz nicht verzichten will, wer sich also der Worte Jesu schämt, weil er in dieser Welt keinen Ehrverlust riskieren will, dessen wird sich auch, so V. 38, der Menschensohn im

in Mark 8:35; 9:35; and 10:43–44, BS 157 (2000), 15–25 exemplarisch durchgeführt worden ist.

10 Im Hintergrund steht die Institution des Sklavenfreikaufs. Vgl. dazu A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923; G. Klaffenbach, *Griechische Epigraphik*, Göttingen 1957, 83–88.

Endgericht schämen. Die Feldherrnregel mit ihrer paradoxen Voraussage behält Recht: Was zunächst als Rettung des eigenen Status erscheint, wird sich beim Endgericht, wenn die Einstellung zu den Maßstäben Jesu den Maßstab für das Verhalten des Menschensohns vorgibt, als Verlust erweisen.

Aber das Markusevangelium bleibt nicht bei einer »Jenseitsvertröstung«. Jetzt schon, in dieser Zeit, ist der Lebensgewinn aufweisbar, der denjenigen erwartet, der als Nachfolger Jesu auf Status, Macht und Ansehen verzichtet. Von der Negativseite her bringen das die beiden angeschlossenen Sprüche Mk 8,36f zu Wort. Gängige Sprichwörter aufgreifend¹¹, besagen sie: Reichtum hilft den Reichen nicht, selbst wenn sie meinen, die ganze Welt im Griff zu haben. Positiv auf den Jesusnachfolger bezogen, wird der Lebensgewinn in der Jesusnachfolge in der Perikope vom »reichen Mann« (Mk 10,17–31) zu Wort gebracht. Verlust und Gewinn werden sozusagen in parallelen Kalkulationstabellen präzise aufgerechnet. In Mk 10,29f behauptet Jesus, dass – ganz abgesehen vom ewigen Leben – der Gewinn bereits in diesem Leben hundertfach ist:

²⁹ ... Amen, ich sage euch: Niemanden gibt es, der verlassen hat Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker meinetwillen oder um des Evangeliums willen, ³⁰ wenn er nicht empfängt hundertfach jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker unter Verfolgungen, und in der kommenden Welt ewiges Leben.

Die Logik dieser Rechnung erschließt sich nur dann, wenn »um meinetwillen und um des Evangeliums willen« (vgl. Mk 8,35) ernst genommen wird: Es geht um den Eintritt in die christliche Gemeinde, die sich von den Maximen Jesu bestimmen lässt. Dabei werden (evtl. selektiv, je nach Ausstattung) all diejenigen Positionen aufgegeben, die den Status einer Person im normalen Leben bestimmen: Eigentum und Herkunft. Dass gerade wegen des Verzichtes darauf im gleichen Atemzug all das hundertfach gewonnen werden kann, hängt mit der inneren Struktur der Gemeinschaft zusammen, für die man sich entscheidet: Wo gemäß den Idealen des markinischen Jesus alle »Diener« sind, braucht niemand mehr ein Haus oder einen Acker in dem Sinn zu »haben«, dass er damit seinen Status demonstriert. Positiv gewendet bedeutet das: Alle sind gleichermaßen Nutznießer dieses Eigentums (Gütergemeinschaft)¹². Und: In der christlichen Gemeinde

¹¹ Vgl. Ebner, Jesus, 124–126.

¹² Vgl. dazu H.-J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981, 58f.

ist nicht mehr meine präzise Herkunftsfamilie bestimmend, sondern die neue Verflechtung mit dementsprechend vielen Müttern, Schwestern und Brüdern, die sich von den markinisch-jesuianischen Idealen leiten lassen. Eine besondere Pointe fällt ins Auge: Der einzige »Verlust« innerhalb der neuen Gemeinschaft betrifft die Väter. Völlig kongruent mit den sozialetischen Maximen Jesu im Markusevangelium wird die Position, die der *pater familias* mit voller juristischer und ökonomischer Vollmacht im antiken Haus innehat, in der christlichen Gemeinde bewusst ausgespart (vgl. auch Mk 3,35)¹³. Wer als »Vater«, d.h. als Hausvorstand, in die christliche Gemeinde eintritt, »verlässt« seine Bestimmungsrechte über Eigentum und die Personen »seines« Hauses – und wird zum Bruder. Sich zu einer solchen egalitären Gemeinschaft rechnen zu dürfen¹⁴, bedeutet nach dem Markusevangelium hundertfachen Lebensgewinn für all diejenigen, die – um Jesu willen und um des Evangeliums willen – bereit sind, auf all das zu verzichten, was in den Augen der normalen Gesellschaft zählt. Wie in einem Prisma bringt das die »Feldherrnregel« Jesu in Mk 8,35 zur Sprache.

2 Leben: Fern von den Grabhöhlen der Daheimgebliebenen (Lk 9,60)

2.1 Die Logienquelle: Provokation zur Umkehr

Der Jesuspruch: »Lass die Toten bestatten ihre eigenen Toten!« (Lk 9,60), ist schwer verdaulich. Bricht er doch mit einer zentralen Pietätsforderung der gesamten Antike, nämlich die eigenen Eltern zu bestatten¹⁵. Vorausgesetzt ist bei dieser Lesart der narrative Zusammenhang, wie er bereits in der Logienquelle vorliegt, die folgende beiden Apophthegmen überliefert (Q 9,57–60):

13 Vgl. dazu im Einzelnen M. Ebner, »Kinderevangelium« oder markinische Sozialkritik? Mk 10,13–16 im Kontext, JBTh 17 (2002), 315–336, hier 321f.

14 Zur Konzeption der egalitären Gemeinschaft im Markusevangelium vgl. bes. T. Roh, *Die familia dei* in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld (NTOA 37), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1999, 107–144, bes. 136–139.

15 Vgl. bes. Gen 49,29f; Tob 4,3f; 6,15; 14,9.11f; Jos., Bell 5,545; Philostr., Ap I 13; M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 34), Berlin / New York 1968, 9–11; H. Jungbauer, »Ehre Vater und Mutter«. Der Weg des Elterngedebots in der biblischen Tradition (WUNT II/146), Tübingen 2002, 170–174.

⁵⁷Und einer sagte ihm: Ich will dir folgen, wohin du auch gehst. ⁵⁸Und Jesus sagte ihm: Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Himmels Nester, der Menschensohn aber hat nichts, wohin er seinen Kopf legen kann.

⁵⁹Er sprach zu einem anderen: Folge mir! Der aber sprach: Gestatte mir, zuerst fortzugehen und meinen Vater zu begraben. ⁶⁰Er aber sagte ihm: Lass die Toten bestatten ihre eigenen Toten!⁶¹

Schon die Parallelität der beiden Jesusstatements jeweils am Ende der Kurzszenen macht klar: Es geht nicht einfach um einen Frontalangriff auf Tradition und Pietätsvorstellung, sondern um die Einschärfung der Bedingungen für die Jesusnachfolge – ohne Kompromisse und ohne falsche Illusionen. Echte Jesusnachfolger, so die Logienquelle, können weder von einem gesicherten Leben an einem festen Wohnort ausgehen, noch auf Familienbande Rücksicht nehmen¹⁷. Konkret: Echte Jesusnachfolger ziehen wie Jesus selbst als Wanderradikale durchs Land, lassen Haus und Familieneigentum hinter sich und sind bereit, mit der eigenen Familie – um der Verkündigung willen – zu brechen.

Aber die Q-Leute bleiben nicht einfach bei dieser Jesusimitation stehen. Vielmehr geben sie ihrem unsteten Wanderleben, das mit allen Konventionen bricht, theologische Tiefenschärfe, indem sie Heimatlosigkeit und Distanz zur eigenen Familie im Licht der auf Erden abgelehnten *Weisheit* bzw. der (von ihr geschickten) *Propheten* (vgl. Q 11,49–51) sehen. Für das Erste steht Q 9,57f: Dass die Nachfolger – anders als selbst die an den Grenzen der bewohnbaren Welt angesiedelten Tiere¹⁸ – keinen Zufluchtsort zu erwarten haben, prägt ihrem rastlosen Wanderleben ein besonderes Qualitätssiegel auf: So erging es der auf Erden vergeblich nach einem Ruheplatz suchenden *Weisheit* (vgl. äthHen 42,1–3), so erging es dem Menschensohn – und so ergeht es den Q-Leuten als seinen authentischen Sprachrohren (vgl. Q 10,16). Die Profilierung als Propheten kommt im zweiten Apophthegma Q 9,59f zur Sprache: Die soziale Provokation, den eigenen Vater nicht zu

16 Rekonstruktion nach P. Hoffmann / C. Heil (Hg.), *Die Spruchquelle Q*. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch, Darmstadt/Leuven 2002, 52f (mit kleinen Veränderungen in der Kommunikationsstruktur des zweiten Apophthegmas).

17 Ob die Träger der Logienquelle damit bereits Verweichlichungstendenzen in ihren eigenen Reihen entgegentreten wollen oder schon andere Gruppen im Auge haben, die Ortsansässigkeit und Rücksicht auf die Familienbande mit der Jesusnachfolge zu verbinden suchen, also eine Konzeption anstreben, wie sie etwa später im Markusevangelium ausgefaltet wird, ist schwer zu entscheiden.

18 Vgl. K. Löning, *Die Füchse, die Vögel und der Menschensohn* (Mt 8,19f par Lk 9,57f), in: *Vom Urchristentum zu Jesus* (FS J. Gniffka), hg. von H. Frankemölle / K. Kertelge, Freiburg i.Br. 1989, 82–102.

bestatten, kann analog zu Jer 16,1–9 bzw. Ez 24,15–24 als prophetisches Zeichen gewertet werden¹⁹, durch das auf das nahe Gericht, das den theologischen Erwartungsrahmen der Spruchquelle darstellt²⁰, aufmerksam gemacht werden soll²¹. Damit sind die Eckpunkte des Selbstverständnisses der Q-Missionare gekennzeichnet: Sie führen die Aktion fort, die Jesus als heimatloser Wanderprediger – analog zur göttlichen Weisheit – begonnen hat, um die Menschen vor dem bald zu erwartenden göttlichen Gericht – wie die von der Weisheit gesandten Propheten – zur Umkehr zu rufen. Der Bruch mit der Pietätspflicht (»Lass die Toten bestatten ihre eigenen Toten!«) ist in diesem Kontext als ein drastisches prophetisches Zeichen zu verstehen: Den Q-Leuten als Nachfolgern Jesu soll es ihre ernste prophetische Mission vor Augen halten. Die Adressaten ihrer Botschaft soll es geradezu aufschrecken lassen und damit verhindern, dass sie vom Fest der Gottesherrschaft ausgeschlossen (vgl. Q 13,28f) und wie Spreu verbrannt werden (vgl. Q 3,17).

2.2 Jesus: Trostspruch für enttäuschte Missionare

Treten wir einen Schritt zurück. Fragen wir danach, was der historische Jesus mit dem Spruch: »Lass die Toten begraben ihre eigenen Toten!« gemeint haben könnte.

Auffällig ist, dass die Sentenz von den Füchsen (Q 9,58) – vielleicht sogar in Kombination mit einer interpretierten Lesart des Logions vom Totenbegraben (Q 9,60)²² – im Thomasevangelium

19 Jeremia soll durch provokative Verweigerung heiliger Pflichten (kein Trauerhaus betreten, nicht zur Totenklage gehen) auf das hinweisen, was kommen wird. Denn: »Ich habe diesem Volk mein Heil entzogen – Spruch des Herrn –, die Güte und das Erbarmen. Groß und klein muss sterben in diesem Land; man wird sie nicht begraben und nicht beklagen« (Jer 16,5f). Auf Befehl Gottes soll Ezechiel beim Tod seiner Frau auf alle Trauerriten verzichten, nur leise stöhnen. Durch diesen Tabubruch im Blick auf Brauch und Sitte soll auf das bevorstehende Gericht Gottes, nämlich die Entweihung und Vernichtung des Tempels samt der Tötung vieler junger Hoffnungsträger, aufmerksam gemacht werden. Dann wird das Volk sich genauso verhalten, wie Ezechiel es im prophetischen Zeichen vorweg in Aktion umgesetzt hat (vgl. Ez 24,22f). In der Terminologie unseres Textes: »Ezechiel wird ein Mahnzeichen für euch sein« (V. 24).

20 Vgl. den Anfang (Gerichtspredigt des Täufers: Q 3,7–9,16f) und das Ende (Gericht über die 12 Stämme Israels: Q 22,28.30) der Spruchquelle!

21 So schon *Hengel*, *Nachfolge*, 13; *W.D. Davies* / *D.C. Allison*, *The Gospel According to Saint Matthew*, Vol. 2: *Commentary on Matthew VIII–XVIII* (The International Critical Commentary), Edinburgh 1998, 57f.

22 Dazu vgl. *F. Bovon*, *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 2: Lk 9,51–14,35 (EKK III/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1996, 33.

ohne den erzählerischen Rahmen als Einzelspruch(paar) überliefert wird (EvThom 86f). Weder der eine noch der andere Spruch hat per se mit dem Thema »Nachfolge« etwas zu tun²³. Es ist deshalb wahrscheinlich, dass beide Sprüche zunächst isoliert überliefert und erst sekundär in der Logienquelle literarisch mit einer bestimmten Szene verknüpft wurden. Erst damit wird ihr inhaltlicher Anwendungshorizont eindeutig festgelegt, eben die Nachfolgethematik²⁴.

23 Vgl. die spitzfindige Beobachtung von F. Bovon, ebd., 33: »Die Sprüche Jesu (über die Füchse und über die Toten) sind nicht unbedingt Antworten und sie evozieren nicht explizit die Nachfolge.«

24 Versteht man den Spruch innerhalb des jetzt vorliegenden Erzählrahmens im Kontext der Nachfolgethematik, evtl. sogar als Erinnerung an eine historische Begebenheit im Leben Jesu (so U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 2: Mt 8–17 [EKK 1/2], Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 22), ohne über die Theologie der Logienquelle die Verbindungslinien zur prophetischen Zeichenaufforderung zu ziehen, dann bricht entweder die Streitfrage auf, ob und warum Jesus zum Bruch mit jüdischer Sitte und dem Gesetz provoziert, oder es werden Versuche gestartet, dem Logion durch philologische oder sozialgeschichtliche Überlegungen den Zahn zu ziehen. Im ersten Fall will man in der Aufforderung unseres Spruchs den Vollzug der messianischen Vollmacht Jesu erkennen (so Hengel, Nachfolge, 74–79) bzw. die Aufhebung des Elternggebots angesichts der Nachfolgeforderung (so Jungbauer, Vater, 294–298). Umgekehrt wird auf die Halacha für die Nasiräer verwiesen, die sich nicht einmal beim Tod der eigenen Eltern oder Geschwister verunreinigen dürfen (Num 6,6f; Philo, Agr 176), um die Forderung Jesu bewusst innerhalb der Möglichkeiten der Tora ansiedeln zu können (so etwa M. Bockmuehl, »Let the Dead Bury their Dead« [Matt. 8:22 // Luke 9:60]. Jesus and the Halakhah, JThS.N.S. 49 [1998], 553–581; ders., »Leave the Dead to Bury their own Dead: A Brief Clarification in Reply to Crispin H.T. Fletcher-Louis, JSNT 26 [2003], 241–242). Im zweiten Fall helfen entweder phantasievolle Rückübersetzungen ins Aramäische, um das anstößige Logion zu entschärfen, z.B. »Let the city (*mathia*) bury its dead (*methia*)« (so H. Bresser, Let the Dead Bury Their Dead. Rhetorical Features of Rabbinic and New Testament Literature, Approaches to Ancient Judaism. New Series 5 [1993], 76–96; problematisiert von D.M. Goldenberg, Retroversion to Jesus' *ipsissima verba* and the Vocabulary of Jewish Palestinian Aramaic: the Case of *mata'* and *qarta'*, Bib. 77 [1996], 64–83) bzw. »Follow me, and let the *waverers* (מְרַדְּדִים) bury their dead (מִיִּידִים)« (so M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford 1967, 207f; problematisiert von I.H. Marshall, The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text [NIGTC], Exeter 1978, 411), oder Verweise auf sozialgeschichtliche Daten: Abgelehnt würde mit unserem Spruch die Zweitbestattung (der Knochen in ein Ossuar), die etwa ein Jahr nach dem Tod bzw. der noch am gleichen Tag stattfindenden Erstbestattung ansteht (so B.R. McCane, »Let the Dead Bury Their Own Dead«. Secondary Burial and Matt 8:21–22, HThR 83 [1990], 31–43). C.H.T. Fletcher-Louis, »Leave the Dead to Bury Their Own Dead«. Q 9.60 and the Redefinition of the People of God, JSNT 26 (2003), 39–68 versteht Lk 9,60 als demonstrative Handlungsanweisung Jesu, um die Gruppengrenzen im Blick auf die Zugehörigkeit zum Gottesvolk neu zu markieren. Totenbestattung kann auch in jüdischer Tradition ganz

Das hat weitreichende Konsequenzen für den Spruch vom Totenbegraben. Es ist erst dessen narrative Einbindung in den Kontext einer anstehenden Bestattung, aus der die Aufforderung zur prophetisch provokativen Zeichenhandlung resultiert. Wollen wir – hypothetisch – nach der ursprünglichen Aussageintention des Spruches beim historischen Jesus fragen, müssen wir ihn aus dieser sekundären Kontextualisierung lösen und ihn versuchsweise in Situationen sprechen lassen, die für das Wirken des historischen Jesus typisch sind. Zwei Möglichkeiten bieten sich an. (1) Einer, der Haus und Clan verlassen hat, um mit Jesus zu ziehen, bereut diese Entscheidung und möchte wieder zurück. Der Spruch reagiert darauf mit einer negativen Bewertung der »alten Heimat«. Die dort leben, sind schon tot. Das Leben, das sich auf die Gottesherrschaft hin ausspannt, wird in der Gruppe um Jesus erfahren. (2) Der Spruch: »Lass die Toten bestatten ihre eigenen Toten!« könnte auch als Trostwort gedacht sein – und zwar für Jesu eigene Schüler, die, von ihm ausgesandt, an fremde Türen klopfen und keine Aufnahme finden. Während im ältesten Kern der Aussendungsrede (Q 10,5–7) dieser Fall sehr wohl vorgesehen ist, aber der Schaden ganz auf die Seite des abweisenden Hausherrn verbucht wird (der Friede, den die Jesusboten ansagen, kehrt nicht in sein Haus ein), rät die spätere Überlieferung zu provozierenden Ablehnungsgesten (vgl. Q 10,10f)²⁵ und formuliert scharfe Gerichtsworte (vgl. Q 10,13–15). In einer anregenden Studie fragt M. Wolter nach der Pragmatik solcher Gerichtsworte und unterscheidet fiktive von intendierten bzw. realen Hörern. Die allermeisten Gerichtsworte sieht er »nach innen« gerichtet, eben an die Anhänger Jesu adressiert: als Trostworte nach erfolglosen Missionsversuchen²⁶. Unser Spruch vom Totenbestatten könnte eine ähnliche Pragmatik verfolgen. Den abgelehnten Boten, die umsonst an die Haustüren der Dörfer Galiläas klopfen, sagt Jesus: Ärgert euch nicht über diese Leute, die sich den Lebensmöglichkeiten unter der Gottesherrschaft nicht öffnen. Ihre Häuser sind wie Grabhöhlen, in denen (die noch lebenden) »Toten« ihre eigenen Toten begraben.

bewusst verweigert werden – und zwar denjenigen, die sich Gottes Willen gegenüber verschließen (vgl. Jer 7,33; 22,19; Ez 29,5; Dtn 28,26; 2Kön 9,10; äh Hen 98,12f).

25 Dazu erhellend M. Tiwald, *Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt* (ÖBS 20), Frankfurt a. M. 2002, 167–169.

26 M. Wolter, »Gericht« und »Heil« bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer. Semantische und pragmatische Beobachtungen, in: J. Schröter / R. Brucker (Hg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114), Berlin / New York 2002, 355–392.

2.3 Lukas: Frei werden für die Verkündigung

Bei Lukas bekommt das Logion vom Totenbestatten durch den Anschluss »du aber geh weg und verkündige die Herrschaft Gottes!«, ein positives Pendant. Das ist auch der Akzent des dritten Nachfolge-Apophthegmas, das Lukas auf der Basis von Motiven aus der Elija-Elischa-Berufung²⁷ hinzufügt:

⁶¹Es sagte aber ein anderer: Ich werde dir nachfolgen, Herr. Zuerst aber gestatte mir, denen in meinem Haus den Abschied zu geben. ⁶²Es sagte aber Jesus: Niemand, der seine Hand an den Pflug gelegt hat und auf das hinter ihm schaut, ist tauglich für das Reich Gottes.

Nun sind die inhaltlichen Oppositionen vollends ausgezogen: Tauglichkeit zur Verkündigung des Reiches Gottes wird mit dem Nach-vorne-Schauen verknüpft. Was das »Zurück-Schauen« angeht, setzt Lukas in seinen drei Nachfolge-Apophthegmen die Nachfolgerregel von Lk 14,26 in Szene. Dort heißt es:

Wenn einer zu mir kommt und nicht hasst seinen eigenen Vater und seine Mutter und seine Frau und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern und auch noch seine ganze Habe (ψυχή)²⁸, kann er nicht mein Schüler sein.

Verteilt auf drei Gesprächsgänge werden in den Nachfolge-Apophthegmen von Lk 9,57–62 verschiedene Postulanten damit konfrontiert, ob sie dazu bereit sind, ihre Habe (V. 57f), ihren eigenen Vater (V. 59f) und auch »die (anderen) im Haus« (V. 61f) keines Blickes mehr zu würdigen. Nur dann sind sie tauglich für die Verkündigung des Reiches Gottes. Lukas verbalisiert das Ziel, dem der Verzicht auf das Zurückschauen dient. Und er inszeniert dieses Ziel in der unmittelbar angeschlossenen Aussendung der Siebzig (Lk 10,1–16).

2.4 Matthäus: Frei werden für Grenzüberschreitungen

Auch Matthäus konkretisiert das Ziel, das als Vorzeichen vor dem geforderten Bruch mit jeglichen Pietätsgefühlen, also der Gleichgültigkeit gegenüber der Bestattung des eigenen Vaters, steht. Ziel ist bei ihm die *gemeinsame* Bootsfahrt an ein unbekanntes

27 Assoziationen können bereits beim zweiten Apophthegma entdeckt werden (vgl. Bovon, Lukas, 36), so dass Lukas diese Assoziationen nur noch weiter ausgezogen hat.

28 Durch den Kontext, insbesondere durch V. 33 wird klar, dass es hier um die materielle Habe geht.

Ufer, wie er sie unmittelbar anschließend in der von ihm (auf Grund der Vorlage in Mk 4,35–41) interpretierten Seesturmgeschichte Mt 8,23–27 erzählt. Erst in Mt 8,28 bei der Ankunft im »Land der Gadarener« erfahren die Leser, dass es sich bei dem »anderen Ufer« um *heidnisches* Land handelt. Wenn die Leser das Evangelium bis zum Ende gelesen haben, verstehen sie vielleicht im Rückblick den leisen Wink, den Matthäus dadurch gesetzt hat, dass er als Auftakt dieser Irrfahrt ein rätselhaftes »Erdbeben *im Meer*« geschehen lässt.

Auch die Erzählung von der Verkündigung der Auferweckung am Ostermorgen beginnt mit einem Erdbeben (Mt 28,2). Ist es am Ende des Evangeliums der durch die Auferweckung von Gott als Kosmokrator Eingesetzte, der in höchster Autorität seinen Schülern aufträgt, *alle* Völker zu seinen Schülern zu machen (Mt 28, 19), so hat es im Galiläateil des Evangeliums den noch ganz auf Israel konzentrierten Jesus (vgl. Mt 10,5f) samt seinen Schülern schon einmal vorab dorthin verschlagen, wo Gott sie am Ende haben will. In diese Situation, kurz vor dem Einstieg ins Boot, platziert Matthäus die beiden Nachfolge-Apophthegmen (Mt 8,18–22). Dabei ist derjenige, der darum bittet, zuerst noch seinen Vater bestatten zu dürfen, nach Mt 8,21 ein *Schüler* Jesu (im Unterschied zu Lk 9,59).

Es geht also bei Matthäus gar nicht um Berufung oder Anschluss an den Jüngerkreis, sondern um eine grundsätzliche Entscheidung *im Kreis* der Jesusnachfolger²⁹: Bin ich bereit, das alte Ufer, die eigene Kultur mit ihren speziellen Konventionen hinter mir zu lassen und mich auf die Menschen »am anderen Ufer« mit einer anderen Kultur und anderen Konventionen einzulassen? Konkret geht es im Matthäusevangelium um die Öffnung der jüdisch geprägten Jesusbotschaft für die Heidenwelt. Was der durch die Auferweckung zum Weltenherrscher eingesetzte Jesus seinen Jüngern am Ende des Evangeliums autoritativ aufträgt (vgl. Mt 28,16–20), wird in der Seesturmgeschichte mit ihrem Vorspiel (Schülerdialoge) und ihrem Nachspiel (Ankunft im Heidenland) symbolisch inszeniert.

29 Vom narrativen Duktus der Erzählung her ist zu fragen, ob nicht auch der Schriftgelehrte (diese Kennzeichnung ist neu gegenüber Lk 9,57), der in Mt 8,19 als Erster an Jesus herantritt, nachdem dieser die Bootsfahrt ans andere Ufer angekündigt hat, ebenfalls zum Jüngerkreis gezählt werden muss; zur Rolle des Schriftgelehrten innerhalb des Jesuskreises in der matthäischen Gemeinde vgl. Mt 13,52.

3 Leben: Das »Mysterium« im Sterben Jesu »sehen« (Joh 12,24)

Der Todesweg des Weizenkorns als Voraussetzung dafür, dass neues Leben keimen kann, ist in der Antike allgemein bekannt. Eine Sentenz des Paulus, die er im Zusammenhang seiner Auferstehungsdebatte in 1Kor 15 einbringt, stehe dafür als Beispiel:

Was du säst, wird nicht lebendig,
wenn es nicht stirbt (1Kor 15,36)³⁰.

Plutarch hat eine naturwissenschaftliche Theorie entwickelt, wonach der in die Erde gesäte Same verfaulen muss (δεῖ), »damit aus einem einzigen (ἕξ ἑνός) Weizen- oder Gerstenkorn vielleicht eine große Menge (πλήθος) wird« (Frgm. 104). Philosophische Paränese kann den Topos für ihre Zwecke aufgreifen und etwa wie Epiktet vor frühreifen Möchte-gern-Philosophen warnen (Diss IV 8,36–39).

Im Johannesevangelium bildet das berühmte Weizenkornwort Joh 12,24 den Auftakt zu einer Spruchreihe, die das Verhältnis Jesu zu seinen Nachfolgern thematisiert:

²⁴Wenn nicht das Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein.
Wenn es aber stirbt, bringt es viel Frucht.

²⁵Wer sein Leben liebt, wird es verlieren,
und wer sein Leben hasst in dieser Welt, wird es ins ewige Leben bewahren.

²⁶Wenn einer mir dient (διακονῆ), soll er mir nachfolgen.
Und wo ich bin, dort wird auch mein Diener (διάκονος) sein.
Wenn einer mir dient, wird ihn der Vater ehren.

Zwei Punkte sind entscheidend: (1) Das gemeinorientalische Wissen um den Leben spendenden Todesweg des Weizenkorns wird in Joh 12,24 auf den konkreten Lebensweg Jesu bezogen. (2) Gleichzeitig dient das Weizenkorngleichnis als Horizont, vor dem älteres, traditionelles Spruchmaterial aus der Jesusüberlieferung neu beleuchtet wird. Zum Einzelnen: Die christologische Zuspitzung des Weizenkornlogions wird für den Leser daran erkennbar, dass es in der Formulierung mit dem Erhöhungswort in Joh 12,32 paralleli-

30 Die reichen Belege werden kommentiert von H. Braun, Das »Stirb und werde« in der Antike und im Neuen Testament, in: *ders.*, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962, 136–158, bes. 140–145; P. von Gemünden, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung (NTOA 18), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1993 206f; für das Judentum exemplarisch: G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. 2: Der Ackerbau, Gütersloh 1932, Repr. Hildesheim 1964, 305 mit Anm. 3.

siert wird. Dem πέσων εἰς τὴν γῆν («wenn es in die Erde fällt») hier entspricht dort das ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς («werde ich erhöht werden aus der Erde»). Die Herabkunft des Menschensohns auf die Erde und sein Sterben werden im Spiegel des Weizenkorngeschehnisses formuliert. Damit wird gerade der Tod des Menschensohnes, also der äußerste Tiefpunkt seiner Herabkunft, als unabdingbare Voraussetzung für seine Erhöhung herausgestellt. Das folgende Logion greift die logische Struktur des Weizenkornspruchs auf, transponiert aber das Bildfeld in den menschlichen Bereich: Statt vom »In-die-Erde-Fallen« bzw. »Sterben« des Weizenkorns, spricht Joh 12,25 von unterschiedlichen Einstellungen zum Leben, die entsprechend unterschiedliche Konsequenzen zeitigen:

Joh 12,21

Wenn nicht das Weizenkorn in
die Erde fällt und stirbt,
bleibt es allein.
Wenn es aber stirbt,
bringt es viel Frucht.

Joh 12,25

Wer sein Leben liebt,
wird es verlieren,
und wer sein Leben hasst in dieser Welt,
wird es ins ewige Leben bewahren.

Die unerwartete Wende vom Tod zum Leben, die im Bildkontext des Weizenkornspruchs fest verankert ist und durch die Gegenüberstellung vom Sterben des (einen) Korns und der Fülle der daraus wachsenden Frucht zum Ausdruck gebracht wird, greift Joh 12,25 ganz auf dieser paradoxen Linie, aber pointiert anthropologisch und eschatologisch auf: Im Gegensatz zur »Liebensliebe«, die den (eschatologischen) Verlust des Lebens zur Folge hat, führt der »Lebenshass« zur (eschatologischen) Bewahrung des Lebens. Anders als das Bildwort denkt Joh 12,25 in zwei Äonen und im Gegensatz zum geprägten Bildfeld, das gerade die Diskontinuität zwischen (sterbendem) Korn und (gerade deshalb entstehender) Frucht hervorhebt, in Kontinuitätsstrukturen: Die »reiche Frucht« dessen, der im Horizont des Weizenkornbildes sein Leben »hasst«, besteht darin, dass er sein eigenes Leben ins ewige Leben bewahrt. Was ist gemeint? Die Traditionsgeschichte hilft weiter³¹.

Das Logion Joh 12,25 greift altes Spruchmaterial auf, allerdings in bezeichnend veränderter Semantik: Im Unterschied zu den synoptischen Versionen des Logions, die sprichwörtlich vom Finden bzw. Verlieren des Lebens (so Mt 10,39) oder in eschatologischer Perspektive vom Retten bzw. Verderben des Lebens (so Mk 8,35)

31 Zur komplizierten Traditionsgeschichte vgl. nur Theobald, Herrenworte, 103–125.

sprechen³², nimmt Joh 12,25 die anthropologische Perspektive ein und spricht vom *freundschaftlichen* Lieben (φιλεῖν) bzw. Hassen (μισεῖν) des Lebens (ψυχή). Damit wird eine semantische Brücke zu Joh 15,9–17 geschlagen, also derjenigen zentralen Passage in den Abschiedsreden, in der die Haltung Jesu, die seine Lebenshingabe motiviert, als *Freundschaftsliebe* gekennzeichnet und – wie in Joh 12,26 – den Nachfolgern, hier »Diener«, dort »Freunde« genannt, als Vorbild vor Augen gestellt wird. Die Sentenz Joh 12,25 lässt sich vom »Gebot« Jesu in Joh 15,9–17 her folgendermaßen konkretisieren: anstelle sein Leben freundschaftlich zu lieben (φιλεῖν τὴν ψυχὴν), es vielmehr für die Freunde einsetzen (τὴν ψυχὴν ... ὑπὲρ τῶν φίλων), was wiederum mit dem von der Sentenz empfohlenen »Hassen des Lebens« (μισεῖν τὴν ψυχὴν) identisch ist. Beide Passagen betonen als Ziel das »Fruchtbringen« (Joh 12,24; 15,16), was allerdings nur möglich ist, wenn der Lebenseinsatz gewagt wird. Besteht gemäß Joh 15,16 die »Frucht« in der Erhörungsgewissheit³³, so nach Joh 12,25 darin, gerade wegen des eventuellen Lebensverlustes, der durch die Bereitschaft riskiert wird, das eigene Leben wie Jesus für die Freunde einzusetzen, seine ψυχή »ins ewige Leben zu bewahren«. Nach Joh 12,26 wird der Diener dann dort sein, wo auch Jesus ist, was allerdings auf den »Vater« als Letztinstanz für die Gewährung dieser »Frucht« zurückgeführt wird (»ihn wird der Vater ehren«), genauso wie in Joh 15,16 der »Vater« als eigentlicher Adressat der im Namen Jesu an ihn gerichteten Bitten betont wird. Es ergibt sich: Die paradoxe Aussage vom Lebensgewinn gerade in der Bereitschaft zum Lebensverlust in der Nachfolge Jesu (vgl. Mk 8,35) wird im Johannesevangelium (Joh 12,25) in den Horizont des Weizenkorngewinns (Joh 12,24) gestellt und von der Freundschaftsliebe Jesu her (Joh 15,9–17) konkretisiert.

Auffälligerweise wird die Frucht des Weizenkorns auf einen *individuellen* Lebensgewinn bezogen³⁴. Das steht ganz im Gegensatz

32 Theobald, Herrenworte, 123, klassifiziert die lukanische Version in Lk 17,33 (Leben für sich aus eigener Kraft erhalten/retten bzw. es zugrunde richten) als »eschatologische-sozialkritische Version.«

33 Vgl. die entsprechend korrespondierende Aussage in Joh 15,7f; vgl. C. Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes, Bd. 2: Johannes 13–21 (ZBK.NT IV/2), Zürich 2001, 116.

34 Die meisten Ausleger sehen in der »Frucht« des Weizenkorns einen ekklesiologischen Akzent, der sich aus der soteriologischen Funktion des Todes Jesu ergibt. Dafür wird gewöhnlich auf Joh 12,32 (»und werde alle an mich ziehen«) und die Rede von der »reichen Frucht« im Gegenüber zum »Alleinbleiben« des Weizenkorns (Joh 12,24) verwiesen; vgl. Gemünden, Vegetationsmetaphorik, 205f; Theobald, Herrenworte, 395f. Aber: Dass Jesus alle an sich zieht (Joh 12,32), wird im Anschluss an seine Erhöhung, also die Vollendung

zur Intention der Saatmetaphorik, wie sie uns insbesondere aus den synoptischen Gleichnissen vertraut ist. Dort nämlich symbolisiert das Bild von der vielfältigen Frucht den Zugewinn an Anhängern (vgl. Mk 4,3–8.13–20). Das ungeheure Wachstumspotential des Senfkorns steht für die nicht zu bremsende Ausbreitung der Gottesherrschaft (Mk 4,30–32; Q 13,18f). Kongruent allerdings erweist sich die Betonung des individuellen Lebensgewinns, wie sie in Joh 12,25f vorliegt, im Blick auf die Symbolkraft, die dem Weizenkorn in diversen antiken Mysterienkulten zugeschrieben wird. In Eleusis z.B. wird am Höhepunkt der Weihenacht den Mysten eine geschnittene Ähre gezeigt. Im Bild der sich stets erneuernden Lebenskraft der Natur sollen die Mysten ein Symbol für die Überwindung ihres eigenen Todesschicksals erkennen, präziser noch: dass neues Leben nur in der Todesbegegnung und durch die scheinbare Vernichtung von Leben möglich ist³⁵. Noch näher an die durch Joh 12,24 evozierte Vorstellungswelt führen die Rituale der Isismysterien. Seitdem sie sich über die Schifffahrtswege und großen Hafenstädte über das ganze Römische Reich ausgebreitet haben³⁶, wird das Geheimnis des Osiris, aus dessen totem Leib neues Leben entspringt (im Mythos gelingt es seiner Schwester und Gattin Isis, den zerstückelten Leib des Osiris zusammenzusetzen und einen Sohn, seinen Nachfolger,

seines Weges, erwartet – und nicht isoliert mit seinem Sterben in Verbindung gebracht. Die »reiche Frucht« gehört als Topos zum Bildfeld des Weizenkorns und wird in der anthropologischen Auslegung von Joh 12,25 »das Leben bewahren« parallelisiert (vgl. die Tabelle). Der »Verherrlichung« Jesu als »Frucht« seines Todes (vgl. den »Verherrlichungs«-Rahmen in Joh 12,23.27f) entspricht auf der Seite seines »Dieners«, dass er durch »Lebenshass«, also die Freundschaftsliebe, sein Leben bewahrt (V. 25) und vom Vater geehrt wird (V. 26).

35 Hauptbelegtext: Hippolyt, Ref V 8,39f. Maßgebliche Interpretationen: W. Burkert, *Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin / New York 1997, 274–327, bes. 320f; ders., »Seele«, *Mysterien und Mystik. Griechische Sonderwege und aktuelle Problematik*, in: W. Jens / B. Seidensticker (Hg.), *Ferne und Nähe der Antike. Beiträge zu den Künsten und Wissenschaften der Moderne*, Berlin / New York 2003, 111–128, bes. 114–116; H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube* (KStTh 9.1), Stuttgart 1995, 84–95. M. Giebel, *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*, München 1993, 17–53; H. Kloft, *Mysterienkulte der Antike. Götter – Menschen – Rituale* (Beck Wissen 2106), München 1999, 17–25.

36 Vgl. dazu Kloft, *Mysterienkulte*, 46–48. Nach anfänglicher Skepsis beginnt die staatliche Förderung der Isismysterien unter Caligula (37–41 n.Chr.), der auf dem Marsfeld in Rom, also im Zentrum der Stadt, einen Tempelkomplex für Isis und Serapis errichten lässt. Speziell zu Ephesus vgl. R. Schwindt, *Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie* (WUNT 148), Tübingen 2002, 95–101.

von ihm zu empfangen), allenthalben in den Isisheiligtümern symbolisch sichtbar gemacht: Im zweiten Hauptfest des Jahres, das vom 26. Oktober bis zum 3. November gefeiert wird, dürfen die Mysten rituell stilisiert das Suchen und Finden des Osiris miterleben und für sich selbst ein analoges Schicksal erwarten³⁷. Besonders sinnenfällig ist der vor allem für Ägypten belegte Brauch der Kornmumien³⁸. Zum gleichen Termin wurden sie in den Kult-räumen der Gräber aufgestellt oder in Miniaturausführung den Toten als Grabbeigaben mitgegeben: Gebilde aus Erde und Schlamm in der Form der Osiris-Götterbilder, wie echte Mumien mit Leinenbinden umwickelt, wurden mit Gersten- oder Weizenkörnern besät und mit Nilwasser begossen. Die Anhänger der Isismysterien sollten in den Halmen, die aus dem »toten Leib« des Osiris bald zu sprießen begannen, ein Zeichen für ihr eigenes Wiederaufleben im Tod erkennen³⁹.

Die spezifische Kontextualisierung des Christusmysteriums im Horizont des Weizenkorngheimnisses in Joh 12,24–26 macht es wahrscheinlich, dass diese Konzeption als spirituelles Angebot insbesondere für all jene formuliert ist, die offen sind für Mysterienkulte, die ihren Verehrern im Symbol der Ähre, die gerade deshalb wieder aufersteht und reiche Frucht trägt, weil sie stirbt, eine individuelle Zukunft jenseits des Todes versprechen. Zu dieser werbenden Kontextualisierung passt, dass die eigentlichen Auslöser für die Darlegungen Jesu in der Weizenkorn-Spruchreihe Heiden sind, die Jesus »sehen« wollen (Joh 12,20). Trotz der Vermittlung durch Philippus und Andreas bekommen sie aber nichts zu sehen. Die »Schau« des Mysteriums, Höhepunkt einer jeden

37 Hauptbelegtext: Firmicus Maternus, *Err Prof Rel* 22,1. Wegweisende Interpretationen: H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis* (KStTh 9,2), Stuttgart 1996, 111–119; vgl. 110; Kloft, *Mysterienkulte*, 41–55; Giebel, *Geheimnis*, 149–194.

38 Dazu vgl. den instruktiven Bericht von R. Sokiranski / C. Adrario, *Der »sprießende Osiris«*. Spiral-Computertomographie entdeckt keimende Gerste aus dem antiken Ägypten, *Antike Welt* 34 (2003), 137–142. Er referiert die computertechnische Analyse einer Kornmumie im Kontext des Mythos und des Brauchtums.

39 Wie stark die Mysten sich mit Osiris identifizieren, wird z.B. daran erkennbar, dass der Myste sich den Beinamen »Osiris« zulegen kann, oder auch am Trostspruch, der im Zusammenhang mit dem Ritus des Suchens und Wiederfindens des Osiris den Mysten zugesprochen wird: »Seid getrost, ihr Mysten, der Gott ist gerettet. Für uns wird sein aus Leiden Rettung« (Firmicus Maternus, *Err Prof Rel* 22,1). In der berühmten Prozessionsfahrt zum Begräbnisort des Osiris in Abydos in Mittelägypten wird diese Haltung schließlich internalisiert; vgl. D. Bökelmann, *Zu Besuch bei Osiris, Welt und Umwelt der Bibel* 31 (2004), 38–46.

Mysterienliturgie (»Epoptie«), geschieht bei Jesus in einem *Hörereignis*: im Weizenkornspruch, dessen innere Logik in den folgenden Sprüchen von Jesus katechetisch erklärt wird. Wer wie Jesus »reiche Frucht« bringen will, muss dafür als dessen »Diener«⁴⁰ nicht kultischen Anforderungen entsprechen, wie wir es etwa von Lucius bei seiner Einweihung in die Isismysterien aus dem Isisbuch des Apuleius kennen⁴¹, sondern Jesu Lebensstil im Sinn der Freundschafts liebe übernehmen. Anstelle der strengen religiösen Observanz *für den Gott*⁴² tritt die Praxis eines bestimmten sozialen Verhaltens, das sich an Jesu *Lebenshingabe für andere* orientiert. Der Mysterienfan, den diese Konzeption anspricht, wird bezüglich des Lohns nicht enttäuscht: Er wird seine ψυχή ins ewige Leben bewahren (Joh 12,25) und Jesus wird, wie es ihm auch z.B. die Isisweihe im Blick auf die »Himmelskönigin« verspricht, sowohl in diesem als auch in jenem Leben bei ihm sein (Joh 12,26; Apul., Met XI 6,6).

Dass diese Mysterienkonzeption nach außen anziehend wirkt, wird in unserer Textpassage narrativ durch das »Suchen« der Griechen zum Ausdruck gebracht und strukturell dadurch verstärkt, dass die Vermittlungsaktion durch Philippus und Andreas in Analogie zur Jüngerberufungskette in Joh 1,35–51 gestaltet ist. Pointiert gesagt: Neue Interessenten sind nicht die Frucht des Leidensweges Jesu als des Weizenkorns bzw. seiner Freundschafts liebe, die bereit ist, für den Freund sogar bis in den Tod zu gehen, sondern: Der individuelle Lebensgewinn, der durch gelebte Solidarität und Freundschaft in der Nachfolge Jesu erzielt wird und für den »Diener« Jesu im Bewahren seines eigenen Lebens bzw. der dauerhaften Jesusgemeinschaft besteht, ist in sich und im Zusammenhang mit dem Lebensprogramm, als dessen Krönung er erscheint, nach außen hin werbend. Dabei fungiert Jesus – analog zu Osiris in den Isismysterien – als Prototyp: Gerade wegen seines Freundschaftsdienstes, der den Todeseinsatz nicht scheut, ist ihm von Gott individueller Lebensgewinn geschenkt worden, nämlich die »Verherrlichung«, wie die Rahmenverse zum Weizenkorngleich-

40 Zur Bedeutung des »Dienens« im Rahmen des Isiskultes vgl. vor allem Apul., Met XI 6,7 (*religiosis ministeriis*); 15,5 (*ministerii iugum*); 15,2 (*servitium*); 15,5 (*servire*); vgl. Braun, *Stirb und werde*, 148. Der eigentliche Terminus für die Isisverehrer im engeren Sinn ist *cultor/θεραπεύων*.

41 Es handelt sich vor allem um befristetes kultisches Fasten (Apul., Met XI 21,9; 23,2) und eine nicht näher umschriebene strenge Sexualaskese (ebd., 6,7; 19,3). Vgl. auch Juv., 6,522–541.

42 Vgl. die Grabinschrift für einen Isispriester aus Bitynien, die seine Ankunft im »Hafen der Seligen« darauf zurückführt, dass er die »unsagbaren Riten« für Isis gewissenhaft durchgeführt hat (SEG XXVIII 1585).

nis und seinen Erläuterungen (Joh 12,24–26) betonen (Joh 12,23. 27f), bzw. die »Erhöhung aus der Erde«, wie Joh 12,32 das Weizenkornwort in Joh 12,24 komplementierend formuliert. Als solcher, von Gott verherrlicht gerade dafür, dass er den Todeseinsatz für seine Freunde nicht scheut, als Paradigma also für das vom Johannesevangelium propagierte Mysterium, »zieht er«, wie unsere Perikope es in Szene setzt (vgl. Joh 12,20)⁴³, »alle an« sich (Joh 12,32).

4 Leben: Umkehr als von Gott initiierte Heimkehr ins »Haus« (Lk 15,24.32)

Der paradoxe Spruch über Leben und Tod findet sich bei diesem letzten Beispiel im Rahmen einer Erzählung, der Geschichte vom verlorenen Sohn Lk 15,11–32. Es ist der Vater, der das erzählte Geschehen mit Hilfe dieses Spruchs kommentiert und auf den Punkt bringt, gleich zweimal. Einmal vor seinen Dienern – als Begründung für die Festvorbereitungen (V. 24), sodann vor dem älteren Sohn – als Rechtfertigung für das gefeierte Fest (V. 32). Dieser unterschiedliche Adressatenbezug ist Ursache für die sprachlich jeweils unterschiedlich formulierte Relation zum jüngeren Sohn:

V. 24: Dieser mein Sohn war tot⁴⁴ und ist wieder aufgelebt, er war verloren und ist gefunden worden.

V. 32: Dieser dein Bruder war tot und wurde lebendig, und er war verloren und ist gefunden worden.

Jede Leserin und jeder Leser nimmt sofort folgende semantische Identifizierungen vor:

tot = verloren
lebendig = gefunden

Das eine kann leicht mit dem Leben in der Fremde in Verbindung gesetzt werden (V. 13–16), das andere mit der Umkehr und Heimkehr des jüngeren Sohnes (V. 17–20). Spätestens hier müsste man aber stutzig werden. Wie kann der Vater davon sprechen, dass der

43 Im Blick auf die Szenerie der Griechen, die Jesus sehen wollen, markiert J. Beutler, *Greeks Come to See Jesus* (John 12,20f), Bib. 71 (1990), 333–347 Jes 52,15 LXX als ausschlaggebende Erzählfolie.

44 Semantisch wird über den Terminus νεκρός, der hier für »tot« steht, eine Brücke geschlagen zum Logion vom Totenbestatten in Lk 9,60, wo der gleiche Terminus verwendet wird.

jüngere Sohn gefunden *worden* ist (εὑρέθη), wo der jüngere Sohn die Initiative zur Rückkehr doch *selbst* ergriffen hat? In V. 17 wird sein Umkehrprozess geschildert, in V. 18f in einem Selbstgespräch sogar hörbar gemacht (»ich will zu meinem Vater gehen ...«) und in V. 20f schließlich die Ausführung erzählt. Will man Lukas nicht der erzählerischen Schlamperei bezichtigen, muss man nach der Absicht dieser Inkongruenz fragen.

Wir können uns von den semantischen Oppositionen »verloren« – »gefunden« leiten lassen. Sie lenken zurück zu den beiden zuvor erzählten Gleichnissen vom »verlorenen Schaf« (Lk 15,3–7) und von der »verlorenen Drachme« (Lk 15,8–10). Was hier vom Suchen und Finden erzählt wird, dient als Bildspender für die entsprechenden Begriffe im anschließenden Gleichnis vom verlorenen Sohn⁴⁵. In den beiden Gleichnissen vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme ist nun eindeutig davon die Rede, dass etwas verloren geht und wieder gefunden *wird*. Einmal geht die Aktivität vom Hirten aus, der nach der erfolgreichen Suchaktion von sich selber sagt: »Ich habe mein Schaf wieder gefunden, das verloren war« (V. 6), das andere Mal von der Frau, die ihre erfolgreiche Suchaktion ganz analog formuliert: »Ich habe das Geld wieder gefunden, das ich verloren hatte.« Beide fordern deshalb zur Mitfreude auf. Um die Sache vollends komplex zu gestalten, ist nun aber bereits in der Auswertung dieser beiden Gleichnisse davon die Rede, dass im Himmel *genauso* Freude herrschen wird »über einen einzigen Sünder, der umkehrt« (V. 7.10). In beiden Gleichnissen aber ist nirgends davon die Rede, dass das Schaf oder das Geldstück *aktiv* umkehren⁴⁶. Beide *werden* gefunden.

Wenn nun in der Erzählung vom verlorenen Sohn genau umgekehrt die *aktive* Umkehr als ein *Gefunden werden* interpretiert wird, soll dadurch »Umkehr« offensichtlich als ein dialektischer Vorgang von aktivem menschlichen Tun und göttlicher Initiative vor Augen gestellt werden. Gott sucht den Menschen, bis er ihn findet. Der Mensch seinerseits lässt sich finden. Erkennen kann man das daran, dass er umkehrt und anders lebt. Dieses Ineinandergreifen von göttlicher Aktion und menschlicher Reaktion, die mit menschlichen Augen betrachtet aber nur als *Eigeninitiative* wahrgenommen werden kann, bringt die kommentierende Sentenz des Vaters als Übergang vom Tod zum Leben bzw. vom Verloren-Sein zum Gefunden-Werden (V. 24.32) zum Ausdruck.

45 Diese erzählerische Funktion im metaphorischen Prozess arbeitet vorzüglich heraus M. Wolter, Lk 15 als Streitgespräch, EThL 78 (2002), 25–56, bes. 37f.

46 Auch von der Ausführung des Festes ist eigentlich nicht die Rede.

Konkret dürfte bei dem jüngeren »verlorenen« Sohn, der den Weg zurück ins Vaterhaus findet, an die Heiden gedacht sein⁴⁷. Das ergibt sich vor allem aus der Anlage des lukanischen Doppelwerkes. Denn parallel zu den Gleichnissen von »den Verlorenen« in der Mitte des Evangeliums findet sich die Erzählung vom Apostelkonzil, die über die Aufnahme der Heiden in das Gottesvolk berät, genau in der Mitte der Apostelgeschichte (Apg 15). Der ältere Sohn (im Gleichnis) sowie die Pharisäer und Schriftgelehrten (in dessen Rahmenhandlung), die sich auf unterschiedlichen Erzählebenen über das Fest empören, das der Vater mit dem verlorenen Sohn feiert (V. 29f) bzw. Jesus mit den Zöllnern und Sündern (V. 2), entsprechen den Pharisäern in Apg 15,5, die sich dagegen sträuben, Heiden ohne Bedingung in das Gottesvolk aufzunehmen, und entsprechende Einwände erheben. Längst bevor der tatsächliche Ausgang der Beratungen auf dem Apostelkonzil in Apg 15 erzählt wird, sollte den Lesern von Lk 15 her klar sein, dass über die Aufnahme der Heiden in das Gottesvolk bzw. über präzise Konditionen für das Zusammenleben eigentlich überhaupt nicht diskutiert werden sollte. Denn diejenigen, die um Eintritt bitten, sind von Gott gefunden worden und kehren in ihr Vaterhaus zurück. Schon deshalb können sie gar nicht abgewiesen werden. Und auch das sollte von der Lektüre der Gleichnisse im Zentrum des Evangeliums her klar sein: Das Fest im Vaterhaus *hat* bereits stattgefunden – ganz unabhängig von der Reaktion des älteren Sohnes, der innerhalb des Gleichnisses die Pharisäer und Schriftgelehrten verkörpert und wiederum für die Rolle der Pharisäer auf dem Apostelkonzil Pate steht. Denn unmittelbar, nachdem der Vater die Rückkehr seines jüngeren Sohnes im Sinn eines Übergangs zu neuem Leben kommentiert hat (Lk 15,24), heißt es: »Und sie begannen, ein Freudenfest zu feiern.« Der zurückkehrende ältere Sohn hört Musik und Gesang (V. 25)⁴⁸. Bei der Unterredung mit seinem älteren Sohn schaut der Vater bereits auf das Fest zurück: εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει (V. 32). ἔδει ist grammatikalisch einwandfrei ein Imperfekt und betont, »daß etwas, was geschehen ist, unbedingt hat geschehen müssen«⁴⁹. Wo

47 Sehr vorsichtig ist diesbezüglich Wolter, Lk 15, 49–56, der den erzählungsexternen Kontext offen lassen möchte.

48 Auch die Reaktion des älteren Sohnes auf das Fest in V. 30 zeigt, dass man mit dem Fest nicht auf den älteren Sohn gewartet hat: Das Mastkalb ist geschlachtet.

49 W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin / New York 1988, 344; F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1979, § 358z. Den Sachverhalt arbeitet exzellent heraus:

sich Menschen von Gott finden lassen, mit menschlichen Augen betrachtet die Umkehr vollziehen und aus göttlicher Perspektive betrachtet vom Tod zum Leben finden, gibt es nach lukanischer Theologie keine Gründe, diesen Menschen Hindernisse in den Weg zu stellen.

5 Leben vor dem Tod – in ständig neuen Kontextualisierungen

So paradox, wie es zunächst scheint, sind die Sprüche vom Leben und Tod in der Jesusüberlieferung beileibe nicht. Alle Überlieferungsstufen sind bemüht, die Aussagen an konkrete Lebensvollzüge zurückzubinden. Das kann die Sozialordnung der Gemeinde betreffen (Mk 8,35), die Provokation anderer zu einer lebenswichtigen Entscheidung (Q 9,59f), die Hilfestellung zur Verarbeitung von Misserfolg in der Mission (Q 9,60), die Abstandnahme von alten Bindungen, um frei zu werden für die Verkündigung (Lk 9,57–62) oder um für Grenzüberschreitungen offen zu sein (Mt 8,19–22) – und sogar die Kritik an Widerständen gegen unkonventionelle Entwicklungen (Lk 15,24.32). Keine Frage: Lebensgewinn wird von Gott geschenkt, angeeignet jedoch wird er durch bestimmte Einstellungen und präzise definierte Verhaltensweisen. Und vor allem: Der Gewinn wahren Lebens mitten im biologischen Lebensverlauf wird sichtbar gemacht zuallererst durch die Bewertungsmaßstäbe, wie sie in den Konzeptionen der christlichen Schriftsteller etabliert werden. Oft genug stehen sie quer zu den konventionell anerkannten Maßstäben der Gesellschaft oder der eigenen Gruppe.

Wolter, Lk 15, 47f. Die zweite Übersetzungsnuance für ἔδει, »daß etwas, was unterblieben ist, eigentlich hätte geschehen müssen« (Bauer, Wörterbuch, 344), kommt für Lk 15,32a sowohl vom narrativen Duktus der Geschichte als auch im Blick auf den lukanischen Sprachgebrauch nicht in Frage.